



## Archives de sciences sociales des religions

167 | juillet-septembre 2014  
Postérités Allemandes

---

# Exotisme religieux et bricolage

*Religious Exoticism and Hybridity*

*Exotismo religioso y bricolaje*

Véronique Altglas

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26229>

DOI : 10.4000/assr.26229

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 315-332

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Véronique Altglas, « Exotisme religieux et bricolage », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26229> ; DOI : 10.4000/assr.26229

---

Véronique Altglas

## Exotisme religieux et bricolage

### Introduction

Dans son analyse des orientations psycho-religieuses de la nébuleuse mystique-ésotérique, Françoise Champion (1990 : 29) <sup>1</sup> cite la lettre d'un lecteur destinée à *Sources*, magazine relevant de cette mouvance. Dans cette correspondance, le lecteur réagit à une couverture ayant fait figurer un *swami* Indien. Il ou elle explique avoir eu « peur » à la vue de cet ascète qui « n'inspire pas l'enthousiasme pour cheminer sur un chemin difficile », ni n'exprime une certaine joie de vivre et ajoute :

[I]l ne faut pas oublier que nous sommes en Occident, que l'Orient a certes quelque chose à nous apprendre, mais qu'il ne faut pas que nous tombions dans le piège opposé. Ce qui deviendrait du fanatisme en réaction à ce que nous vivons et que nous ne supportons peut-être pas. Il faut donc savoir adapter ces traditions à notre mode de vie.

F. Champion utilise cet extrait pour illustrer l'« intramondanéité » de la nébuleuse mystique-ésotérique. Je voudrais cependant en proposer une autre lecture possible. L'ambivalence du désir de se ressourcer aux religions dites orientales, que l'on voudrait ajuster aux valeurs et styles de vie des sociétés euro-américaines (car trop austères, trop « fanatiques » et, implicitement, trop « orientales ») relève d'un *exotisme religieux*. Cet exotisme implique une idéalisation des traditions qui nous sont étrangères comme entités primordiales, mystiques et authentiques et révèle aussi une profonde ambivalence. La fascination coexiste avec une gêne plus ou moins prononcée vis-à-vis de traditions étranges et lointaines, rendant ainsi nécessaire leur *apprivoisement*. Ainsi soufisme, hindouisme, kabbale, chamanisme et bouddhisme sont souvent popularisés en tant que fragments de pratiques et de rituels décontextualisés pour en neutraliser l'inquiétante étrangeté.

On se propose ici d'analyser cet exotisme religieux, une tendance significative de la religiosité contemporaine qui n'a jusqu'alors pas été analysée comme telle.

---

1. Je remercie Françoise Champion pour m'avoir indiqué ce passage qu'elle a relié au propos que je développerai dans cet article.

On s'appuiera sur deux recherches successives : l'une sur des mouvements néo-hindous (notamment les Centres Sivananda et le Siddha Yoga) en France et en Angleterre, et l'autre sur le Centre de la Kabbale en France, en Angleterre, au Brésil et en Israël<sup>2</sup>. On définira tout d'abord la notion d'exotisme pour, dans un second temps, montrer son application dans le champ religieux. L'exotisme religieux comme outil conceptuel permet de comprendre la dissémination de certaines traditions religieuses et la relation que les acteurs sociaux entretiennent avec elles. Il permet aussi – et ce sera l'objet de notre troisième volet – de reprendre les analyses qui ont été faites des bricolages composés de ressources symboliques variées. Ces bricolages ont souvent été compris comme une caractéristique d'un monde social en rupture avec ses traditions et son historicité. Sur un tel monde, il est parfois écrit que les individus, émancipés, choisissent, consomment et combinent des ressources religieuses de toutes sortes. Ils élaboreraient alors des identités et des systèmes de croyances personnels et uniques car fondés sur leur subjectivité propre. Je souhaite montrer ici qu'une telle approche du bricolage risque d'en négliger les logiques sociales et culturelles. En particulier, elle prend pour acquis la disponibilité des ressources religieuses en présence (et l'absence de celles qui ne sont pas appropriées), surestime l'éclectisme des combinaisons élaborées par les acteurs sociaux, et enfin elle manque de comprendre de manière satisfaisante l'individualisme religieux, question épineuse pour la sociologie de la religion.

## Définir l'exotisme

L'exotisme a le plus souvent été discuté dans les *cultural studies* afin d'analyser les représentations et discours des artistes et des intellectuels quant aux cultures non euro-américaines. Le terme (du grec *exōtikos*, « étranger », de *exō*, « au dehors ») suggère une tentative de concevoir l'altérité ; ce n'est donc pas une qualité inhérente à des personnes, lieux, idées, pratiques ou croyances. L'exotisme constitue une perception esthétique de l'autre qui accentue, si ce n'est parfois élabore celui-ci, de manière à rendre son étrangeté belle et séduisante. L'exotisme cherche moins à rendre compte des différences culturelles que de formuler un idéal en dramatisant les contrastes et en construisant des différences.

En effet, par la construction d'altérités idéalisées, l'exotisme est une manière de vouloir retrouver *ailleurs* ce que l'on croit avoir perdu *ici* dans les affres de la modernité. Par exemple, Edward Said a décrit l'« Orient » comme une invention de l'Europe lui ayant permis de penser et d'affirmer son identité en tant que

---

2. Les recherches sur le néo-hindouisme ont supposé deux ans d'observation participante et la réalisation de quatre-vingt dix entretiens semi-directifs entre 1999 et 2006, à Londres et Paris. L'étude du Centre de la Kabbale, entreprise entre 2007 et 2010, comprend treize mois de terrain et quatre-vingt entretiens, principalement à Paris, Londres, Rio de Janeiro et Tel-Aviv, cf. V. Altglas (2014) pour une présentation développée de ces travaux et de l'argument de cet article.

civilisation rationnelle, puissante, moderne, par contraste avec un Orient perçu comme irrationnel, émotionnel et mystique. Le romantique cherche dans cet Orient imaginé une pureté perdue, toutefois Jean-Pierre Hassoun et Anne Raulin (1995 : 120) observent que « [l']Occidental définit l'exotisme comme un appel aux saveurs et aux sens, l'excluant ainsi du domaine de la pensée à laquelle sa civilisation accorde une primauté certaine ». Dans tous les cas, ce qui importait n'était pas tant l'Asie que l'utilité de l'Asie pour l'Europe dans sa capacité à régénérer cette dernière (E. Said, 1997 : 137). L'exotisme, comme détour servant à la recherche de soi-même, est donc paradoxalement autoréférentiel. Paradoxal également car, pour élaborer et maintenir de telles représentations idéalisées, il est nécessaire d'ignorer les « autres ». Ainsi, résume Tzvetan Todorov (1989 : 298),

La connaissance est incompatible avec l'exotisme, mais la méconnaissance est à son tour inconciliable avec l'éloge des autres ; or, c'est précisément ce que l'exotisme voudrait être, un éloge dans la méconnaissance.

Cette ambivalence s'explique par le fait que l'exotisme esthétise des relations culturelles asymétriques, les discours et représentations exotiques ayant souvent accompagné la domination de ceux qui en ont fait l'objet. D'ailleurs, les représentations exotiques sont toujours élaborées par l'observateur et non par l'observé (T. Todorov, 1989 : 297-8). Ceci présuppose le pouvoir et la légitimité de produire et diffuser de telles représentations pour les uns, et d'« être parlés » (P. Bourdieu, 2002 : 17) pour les autres. L'exotisme peut ainsi être vu comme une manière de conquérir la culture de l'autre de l'intérieur, tel un « cannibalisme culturel » (D. Root, 1995).

L'exotisme fait alors coexister la fascination avec l'ignorance et l'aversion vis-à-vis d'autres qui ne sont pas considérés comme des égaux. Il requiert donc des sélections, traductions et interprétations qui permettent une « domestication de l'étrange et de l'imprévisible » (S. Foster, 1982 : 21 ; ma traduction), afin de les rendre compréhensibles, familiers et acceptables. Ceci souligne une fois encore le caractère autoréférentiel de l'exotisme :

[Exoticism] acts as the safety-net that supports these potentially dangerous transactions, as the regulating mechanism that attempts to manoeuvre difference back again to the same. Exoticism posits the lure of difference while protecting its practitioners from close involvement (G. Huggan, 2001 : 22).

Par conséquent, apprivoiser des lieux, peuples, pratiques et idées étranges et étrangères implique qu'ils soient détachés, au moins partiellement, de leurs racines particulières. Appadurai (1986 : 28) évoque à cet égard une « esthétique de la dé-contextualisation » en prenant pour exemple le détournement d'objets sacrés ou d'outils de pays lointains qui sont commercialisés, consommés et exposés dans les foyers européens et nord-américains. Nous retrouverons dans l'exotisme religieux un tel processus de dé-contextualisation et de mise à disposition où, pour diffuser largement des enseignements se référant à l'hindouisme ou au

judaïsme, ceux-ci seront présentés sous la forme de méthodes pratiques permettant d'accéder au bien-être et à la réalisation de soi – ce qui, cela va sans dire, les rendent familiers et prévisibles.

## Ambivalence et domestication des ressources symboliques

Je voudrais à présent montrer en quoi la notion d'exotisme permet d'appréhender la popularisation de pratiques et idées hindoues, bouddhistes, soufies, chamaniques, kabbalistes ou tantriques. Avant cela, deux remarques préliminaires s'imposent. Premièrement, mon propos n'est en rien une critique de la manière dont les acteurs sociaux s'impliquent dans des enseignements religieux lointains et étrangers. Toute confrontation aux cultures ou religions des autres implique nécessairement des traductions, des interprétations et des sélections. L'exotisme religieux n'implique donc pas une relation à l'altérité religieuse qui serait moins « authentique » que d'autres (d'autant que l'authenticité est relative puisque socio-culturellement définie). Deuxièmement, l'exotisme religieux permet de décrire un rapport significatif, au regard de la popularisation massive d'une grande diversité de ressources symboliques, appropriées sous une forme fragmentée et dans des modes d'adhésion mineurs, mais je ne prétends pas décrire la totalité des rapports à l'altérité religieuse avec ce terme.

### Contextualiser l'exotisme religieux

En premier lieu, l'exotisme religieux nous encourage à réfléchir au contexte historico-culturel dans lequel certaines ressources symboliques en particulier sont élaborées et rendues disponibles. L'hindouisme et la kabbale, mais également le soufisme (D. Westerlund, 2004), le bouddhisme (L. Obadia, 1999) et le chamanisme (R. Hamayon, 1995) ont été fétichisés sous la forme de sources antiques de vérité qui auraient survécu aux vicissitudes de l'histoire, et ce précisément lorsque la modernité et ses désenchantements se font sentir dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est une Europe marquée par la révolution industrielle et les changements sociaux qui en découlent, qui prend conscience de la fin d'un monde et rêve de ses origines perdues qu'elle espère retrouver dans l'exploration des « traditions des autres ». Si la kabbale chrétienne apparaît au XV<sup>e</sup> siècle, c'est déjà que la Renaissance, période de transition pour l'Europe qui entre dans sa première modernité, développe alors un sens de l'antériorité historique tout à fait nouveau (J. Blau, 1965 : 114), de telle sorte que des temps primordiaux peuvent être imaginés et « redécouverts »<sup>3</sup>.

---

3. Dans le rapport exotique, l'altérité peut être plus temporelle que culturelle : les néo-païens par exemple, idéalisent une Europe pré-moderne en cherchant à « retrouver » ses pratiques ancestrales telles la sorcellerie ou le druidisme. Voir par exemple R. Hutton (1999).

Mais comme dans tout exotisme, ces idéalizations sont équivoques. La façon dont les interprétations chrétiennes de la kabbale l'ont extraite du cadre doctrinal et pratique judaïque pour y trouver la confirmation des vérités du christianisme et même des arguments afin de convertir les juifs (M. Idel, V. Malka, 2000 : 139-142), reflète à tout le moins les relations ambigües que l'Europe a pu entretenir vis-à-vis de ses minorités juives. Les kabbalistes chrétiens ont d'ailleurs souvent considéré que la kabbale, tradition ancestrale, ne pouvait être juive et certaines figures de l'ésotérisme du XIX<sup>e</sup> siècle, tout en étant férues de kabbale, ont pu parfois exprimer des propos clairement antijudaïques (M. Pasi, 2010 : 160). De même, les discours sur l'Orient mystique qui ont émergé au XIX<sup>e</sup> siècle n'étaient pas indépendants de l'impérialisme européen en Asie. Les orientalistes romantiques s'éprennent d'une Inde primordiale et espèrent voir l'Europe ressourcee par l'étude des Upanishads ; l'Inde contemporaine est en revanche perçue comme décadente et noyée dans l'obscurantisme, ses pratiques et croyances religieuses considérées comme des sources d'errements faisant obstacle à la modernisation de la société. Restaurer l'Inde dans sa pureté passée participe donc d'une légitimation du projet civilisateur colonial. Autre exemple, le chamanisme, désignant une grande diversité de pratiques dans des aires culturelles fort éloignées, fut décrié *et* admiré pour sa nature « primitive ». On a longtemps recherché les pouvoirs magiques et thérapeutiques du chaman, bien que le chamanisme ait fait l'objet de persécutions et d'interdictions lorsque l'Empire russe s'étend et que l'Orthodoxie chrétienne cherche à y asseoir son monopole (R. Hamayon, 1995). Le chamanisme a également suscité toutes les peurs et tous les fantasmes chez les colonisateurs de l'Amérique du Sud (J. Atkinson, 1992 : 315) : face aux pouvoirs « surnaturels » des « autres », la fascination et l'inquiétude se mêlent et se retrouvent dans la tentative d'exercer un contrôle sur ces derniers. Le tantra illustre bien cela, lui aussi élaboré en partie par l'imagination et les études orientalistes. Ses pratiques sexuelles, moins importantes qu'on a pu l'écrire, semblent confirmer la dépravation de l'Inde dans l'ère victorienne. Mais il est également suspect, comme le chamanisme, d'être une source d'activisme et de complots politiques menaçant l'ordre colonial (H. Urban, 1999).

Tout cela montre comment ces altérités ont été façonnées par des désirs et des préoccupations qui leur étaient extérieurs, et ceci est d'autant plus important que dans ces contextes de domination militaire, technique, économique et culturelle, la résistance a souvent supposé l'intégration des représentations, attentes et valeurs du dominant. Ainsi est-ce une élite indienne éduquée dans le milieu colonial qui fonde des mouvements de réformes socioreligieuses. À l'intersection de l'apologie orientaliste romantique et du mépris des missionnaires, ils recherchent un hindouisme pur et originel, en phase avec les valeurs européennes (K. Jones, 1989). Les idées orientalistes à propos de la suprématie spirituelle de l'Inde ont ainsi été mises à profit par les initiateurs du nationalisme indien et par les gurus qui sont venus dans les sociétés euro-américaines célébrer les vertus de cet Orient

mystique. C'est également dans le contexte colonial qu'émerge un bouddhisme textuel, rationnel, universel et individualiste avant de se diffuser en dehors de l'Asie. Comme pour le néo-hindouisme, les aspects rituels et cosmologiques du bouddhisme sont alors dévalués, car vus comme étant incompatibles avec la modernité (M. Baumann, 2001) – Gananath Obeyesekere (1970) parle même d'un bouddhisme « protestantisé » à Ceylan au XIX<sup>e</sup> siècle. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que ces religions lointaines ou étranges correspondent miraculeusement aux désirs et aspirations ayant cours dans les sociétés euro-américaines, puisque l'exotisme religieux, comme processus historique, a élaboré des ressources symboliques dans les termes de ceux qui se les approprient même si ces « autres » sont parfois des agents actifs de ce rapport exotique <sup>4</sup>.

Un tel accent sur l'asymétrie des relations qu'implique l'exotisme religieux peut à première vue paraître excessif pour qui tente de le rapporter à la popularisation du yoga, de la méditation ou de la kabbale aujourd'hui, mais peut-être moins si l'on songe à la prééminence de la kabbale chrétienne vis-à-vis de ses expressions judaïques, ou encore à ceux que l'on a appelés les « *white gurus* » <sup>5</sup> et les « *plastic shamans* » <sup>6</sup>, ayant pour point commun d'être devenus des autorités en matière de religions des autres. En outre, pratiquer le yoga ou la méditation, participer aux cérémonies chamaniques amérindiennes dans des huttes de sudation, explorer la kabbale ou le soufisme présuppose, me semble-t-il, un sens qui n'est ni universel ni banal d'*entitlement*, consistant à « se sentir autorisé à » explorer la tradition des autres. Nous y reviendrons.

## Entre malaise et attraction

La notion d'exotisme religieux permet de comprendre pourquoi les acteurs évoquent la nature ancestrale du yoga tout en exprimant aussi le besoin, comme l'a fait le lecteur de *Sources*, de voir « adaptés » les enseignements venus d'Asie. Les individus qui aujourd'hui explorent kabbale, yoga ou méditation en ont très souvent une représentation idéalisée : ils en comparent la dimension mystique, spirituelle et authentique, ainsi que les promesses d'épanouissement avec un Occident matérialiste, sans morale ni repères et sans issue. Ainsi, évoquant l'Inde, un pratiquant de yoga parisien explique que « les choses qui viennent de là-bas [l']intéressent, elles peuvent en plus peut-être [lui] offrir justement la possibilité

---

4. Pour une analyse en profondeur des contextes historiques et culturels qui ont permis l'émergence de ces ressources religieuses exotiques et leur popularisation dans les sociétés contemporaines, je renvoie le lecteur au premier chapitre de l'ouvrage précédemment cité (V. Altglas, 2014).

5. Les *white gurus* sont ces Américains et Européens qui, après avoir été initiés par des maîtres indiens, offrent un enseignement se référant peu ou prou à l'hindouisme.

6. Terme péjoratif utilisé par les Indiens d'Amérique pour désigner ceux qui tentent de se faire passer pour des chamanes amérindiens traditionnels.

d'accéder à quelque chose qu'ici on n'a pas ». Simultanément nombreux sont ceux évoquant leurs réticences et leur gêne une fois confrontés à l'altérité religieuse et culturelle, en particulier lorsque, du cours de yoga ou de méditation, ils en viennent à participer à des rituels qui mobilisent langues, pratiques liturgiques et symboles faisant clairement référence à une culture spécifique qui n'est pas la leur. Choc culturel, rejets, sentiments de transgression et de conflit sont souvent exprimés, comme ce membre français du Siddha Yoga qui, à propos de sa première « Intensive » (l'événement initiatique du mouvement), évoque le « caractère à ce moment-là difficilement conciliable... entre une expérience authentique, profonde et non contestable à [ses] yeux, et des références extérieures par rapport auxquelles il n'arrivait pas à [s]y retrouver ». Cette difficulté se traduit, pour certains, dans la décision de ne pas revenir dans le mouvement après une ou plusieurs tentatives. Ayant, de fait, interviewé ceux qui ont tout de même choisi de revenir, il me semble tout à fait probable qu'un nombre significatif de personnes ait tenté d'explorer des enseignements se référant à l'hindouisme sans pouvoir se résoudre à y adhérer.

Les étudiants du Centre de la Kabbale sans origine juive ont des attitudes très similaires<sup>7</sup>. Ils cherchent dans la kabbale une tradition ancestrale mais exprime une gêne, parfois même un rejet vis-à-vis du judaïsme, cela faisant écho à ce qu'Alix Philippon a observé parmi des individus qui, sans être de confession musulmane, s'engagent dans des voies soufies occidentalisées. Entrant dans le Centre de la Kabbale par le biais de cours, ils se retrouvent souvent désorientés lorsqu'ils participent au shabbat qui ne correspond aucunement à leurs attentes et qui, de surcroît, implique l'usage de l'hébreu, ainsi qu'une liturgie essentiellement structurée autour de l'histoire du peuple juif. Ne s'identifiant pas plus au judaïsme que les membres de mouvements venus d'Inde ne s'identifient à l'hindouisme, la kabbale est toujours pour eux une incursion parmi d'autres ; elle est explorée de manière successive ou simultanée, et ne donne pas lieu à un investissement à long terme (les études sur le bouddhisme, le soufisme ou le chamanisme aboutissent aux mêmes conclusions). Parmi ceux qui ont quitté le mouvement après que j'ai pu les interviewer, certains expliquent leur décision en décrivant le Centre de la Kabbale comme une forme de judaïsme dans laquelle ils ne se sentent pas à l'aise.

---

7. Les membres d'origine juive de ce mouvement constituent un sujet en soi que je ne peux développer dans l'espace qui m'est imparti ici. Partiellement sécularisés, ils sont en général attirés par la kabbale en tant que « spiritualité » juive originelle, tout en se distanciant des institutions et communautés juives. L'exotisme peut donc également se manifester dans la relation à sa propre religion d'origine. Dans certains pays musulmans, une fraction de la bourgeoisie gère une relation conflictuelle à l'Islam via un détour par des formes occidentalisées du soufisme (P. Haenni, R. Voix, 2006 ; A. Philippon, 2014).



## Universalisation des ressources exotiques

C'est donc l'ambivalence vis-à-vis des altérités religieuses qui conduit à des tentatives de neutralisation des différences. Martine, cinquante-deux ans, que je rencontre dans un cours d'introduction du Centre de la Kabbale à Paris, cherche de longue date à s'initier aux secrets de la kabbale qu'elle a découverts parmi les rosicruciens. Elle a aussi exploré le bouddhisme, la méditation transcendante, le mouvement de Rajneesh, le chamanisme et le chi gong ; elle souhaite à présent entrer en franc-maçonnerie pour accéder à une connaissance de la kabbale, mais dans le « milieu spirituel », m'explique-t-elle, il est difficile d'exprimer un tel intérêt car « c'est pour les juifs » dit-on. Thérapeute, elle aimerait l'utiliser dans sa pratique professionnelle et lors d'un entretien ultérieur, elle souligne qu'il n'est pas nécessaire d'être juif pour cela. Car pour elle, la kabbale,

c'est universel, ça n'appartient pas pour moi au peuple juif. C'est universel... Ce sont des lettres d'une puissance très grande et ça appartient à tout le monde... Si on persiste en disant « c'est juif », je dirais non. Non, je rentrerais pas, c'est clair. Non. Parce que c'est sectaire, et tout ce qui est sectaire, ce que je disais toute à l'heure, ça ne me va pas.

Martine entend explorer la kabbale exclusivement comme système symbolique hors du judaïsme. Son association du judaïsme au sectarisme suggère une représentation équivoque de cette religion – elle me parlera d'ailleurs du mauvais karma du peuple juif dont l'histoire se répète puisque, m'explique-t-elle, ce sont les nazis qui sont aujourd'hui réincarnés en Israël, faisant ainsi « la même chose » aux Palestiniens. Mais je comprends également cette association comme un désir de neutraliser les particularismes qui limitent l'appropriation des ressources religieuses. C'est d'ailleurs ce qu'exprime le lecteur de *Sources* lorsqu'il parle de « fanatisme » pour décrire ce que le *swami* indien lui inspire. On trouvera un discours similaire chez certains néo-chamanes lorsqu'ils affirment que le chamanisme est universel, doit être accessible à tous, et que l'idée de certains porte-paroles amérindiens selon laquelle seulement des individus de leur peuple peuvent faire certaines cérémonies est « tribale », « dogmatique » et « raciste » (G. Lindquist, 1997 : 45). C'est bien la mise à disposition des ressources symboliques qui se joue dans l'affirmation de leur universalité et le rejet de leur particularité. Le soufisme a pu être décrit comme préislamique et synthèse de toutes les traditions – il n'est donc pas musulman (D. Westerlund, 2004 : 25-30), tout comme la kabbale m'a été décrite comme une tradition primordiale préexistant au judaïsme et par conséquent non juive. L'altérité religieuse est ainsi souvent neutralisée par la croyance en une vérité universelle transcendant cultures et traditions, faisant par conséquent des origines et particularités des unes et des autres une question que l'on peut négliger.

Il n'est pas surprenant que lorsque les mouvements néo-hindous cherchent à s'établir hors des frontières indiennes, et que le Centre de la Kabbale choisit d'enseigner à un public sans ancrage dans le judaïsme, ils mobilisent ces mêmes

arguments. Ils présentent leurs enseignements comme étant universels et transcendant toutes frontières géographiques, culturelles ou religieuses. Abandonnant l'objectif de revitaliser, les uns l'hindouisme, les autres le judaïsme, ils refusent d'être identifiés à ces religions et cherchent à gommer leurs racines spécifiques. Ils entreprennent un travail d'interprétation des doctrines qui les relient à un territoire et un peuple particulier, délaissent les rituels et/ou leur donnent un sens nouveau, introduisent de nouvelles pratiques ou insistent sur certaines qui peuvent être décontextualisées (enseigner le yoga et la méditation sans la voie hindoue du salut ; « scanner » le livre du Zohar remplaçant la lecture et l'étude des textes kabbalistiques). Une des caractéristiques du bouddhisme en Europe et en Amérique du Nord est l'accent sur la pratique de la méditation, même dans les voies tibétaines qui traditionnellement mettent l'accent sur la dimension rituelle (J. Coleman, 2001 : 14). On trouvera également<sup>8</sup> des groupes soufis qui ont développé des approches universalistes similaires dans les sociétés euro-américaines, cessant de se référer au Coran, à la loi islamique ou à la tradition du prophète (A. Philippon, 2014 ; D. Westerlund, 2004). Il n'y a donc rien de spontané ou d'évident dans l'attrait que ces ressources religieuses suscitent, ne serait-ce que parce qu'une tendance universaliste neutralise en partie leurs spécificités.

### **Domestication des altérités religieuses comme méthodes de développement personnel**

L'exotisme religieux nous encourage ainsi à nous intéresser aux processus de « domestication » (S. Foster, 1982) des ressources religieuses mis en œuvre pour en faciliter l'appropriation. Leur psychologisation est à ce titre fondamentale. L'exploration et l'appropriation de ces ressources sont en effet motivées par une quête d'épanouissement personnel qui passe par une amélioration de soi. Je considère cette quête comme étant le moteur de la popularisation des ressources religieuses exotiques : tous les entretiens réalisés avec des explorateurs du néo-hindouisme et de la kabbale montrent que c'est parce que les altérités religieuses sont présentées et perçues comme des techniques de soi efficaces qu'elles sont appropriées.

Ceci se conçoit en relation avec ce qui, dans les sociétés euro-américaines, a été appelé par Nikolas Rose une « psychologisation de la vie sociale », c'est-à-dire la tendance à comprendre et gérer les problèmes, tant individuels que sociaux, en termes psychologiques. Cette psychologisation affecte l'ensemble des

---

8. En revanche, peu de mouvements japonais ont attiré des individus sans origine japonaise. Cornille (2000) souligne l'affirmation nationaliste ou identitaire de ces groupes qui promeuvent l'ethnicité japonaise ainsi que la restauration de valeurs et rituels proprement japonais. Ceux qui ont pu se développer de manière transnationale sont ceux qui se distinguent par une orientation universaliste, tels Mahikari et la Soka Gakkai.

sphères de la vie sociale et notamment le domaine religieux, d'une part parce que dans le contexte de la sécularisation la religion a perdu son monopole et doit de plus en plus se soucier des attentes de son public, à présent formulées en terme de salut intramondain, mais peut-être aussi parce que la cure des âmes a été son domaine de prédilection depuis fort longtemps. On trouvera cependant une psychologisation des ressources religieuses exotiques particulièrement marquée, et qui dépasse de loin nos terrains, touchant certains mouvements japonais (L. Hourmant, 1995), le bouddhisme (R. Sharf, 1993), le soufisme (M. Hermansen, 2004 ; A. Philippon, 2014), le chamanisme (R. Hamayon, 1995) ou le tantra (H. Urban, 1999). On peut penser que la déterritorialisation de ces ressources est susceptible d'entraîner une dérégulation des autorités et normes religieuses, permettant ainsi des modifications significatives des croyances et pratiques en phase avec les aspirations d'un nouveau public.

Ainsi mouvements néo-hindous et Centre de la Kabbale tendent à présenter une voie de salut individualisée et intramondaine, faisant de la loi du karma ou du *tikkun* un processus de développement de soi, une sorte de formation continue d'ordre « spirituelle » qui serait récompensée par un épanouissement personnel. De fait, ces groupes réitèrent les structures narratives de la culture psy – l'existence d'un potentiel inexploré en soi, la possibilité (et la nécessité) de développer ce potentiel, la responsabilité individuelle pour faire évoluer sa personne et transformer sa vie, l'acceptation des difficultés comme une opportunité d'apprendre et d'évoluer. Pour ce faire le yoga, la méditation mais aussi la kabbale sont présentées comme des techniques accessibles, mais néanmoins puissantes, que chacun peut acquérir et mettre en application dans sa vie de tous les jours. La psychologisation des ressources symboliques modifie également la manière dont elles sont transmises : le cadre du cours et du stage a été massivement adopté. Ceci renforce l'idée d'apprentissage d'un savoir pratique contre paiement et instaure un rapport pragmatique aux ressources symboliques ainsi acquises – ce qui est attendu venant d'un public sans intérêt pour l'hindouisme ou le judaïsme, parfois même mal à l'aise face à ces traditions. De cette façon les ressources religieuses exotiques sont modelées par l'*ethos* de la culture « psy » ; leur présentation comme des méthodes efficaces de développement personnel dans des cours, ateliers, etc., les rend à la fois désirables et familières, tout en étant gages de découvertes de pratiques ancestrales, authentiques, puissantes et parfois mystérieuses, où l'inconnu semble renforcer l'espoir de trouver une méthode inédite et supérieure à toutes celles que l'individu aura déjà essayées. C'est, en partie, la source de leur attractivité.

### Classes sociales, genre, compétence émotionnelle et culturelle

L'exotisme religieux nous incite à se demander *qui* s'approprie les ressources et pour quel usage. Yoga, méditation, chamanisme, bouddhisme, kabbale ou soufisme attirent de manière prédominante les classes moyennes urbaines, pour

lesquelles le développement personnel suppose la flexibilité, l'adaptation aux situations, le contrôle des émotions et du stress, l'acquisition de qualités relationnelles. Ces *soft skills*, comme on les appelle en anglais, sont particulièrement valorisées dans les professions que ces classes occupent. Il n'est donc pas surprenant qu'elles se soient montrées très réceptives à l'acquisition de ces compétences émotionnelles, ni que la transmission de ces dernières ait pris la forme du cours et de la formation, résonnant ainsi avec leur socialisation (J. Beckford, 1984). Ce qui s'acquiert dans la sphère religieuse est transférable dans la vie professionnelle et, mes entretiens me l'ont montré, transféré. Eva Illouz (2008 : 198) a souligné que les classes moyennes accèdent à la sécurité économique en contrôlant leurs émotions. En d'autres termes, les techniques de développement personnel, les thérapies alternatives et certains enseignements religieux, dont ceux que j'ai étudiés et qui ont adopté l'*ethos* de la culture « psy », contribuent à la reproduction des classes moyennes en leur permettant de développer ce qu'E. Illouz appelle un capital émotionnel. J'ai aussi constaté que ce capital émotionnel est particulièrement recherché par les femmes, qui expriment un idéal de réalisation de soi passant par une vie conjugale et familiale harmonieuse. Ce capital fait aussi écho au « travail émotionnel » que celles-ci doivent fournir dans leur vie professionnelle – exprimer l'empathie, le dévouement, la gentillesse ou la patience, et refréner les attitudes agressives par exemple (A. Hochschild, 1983). Les femmes sont d'ailleurs majoritaires dans les milieux New Age ou « spirituels » et les nouveaux mouvements religieux tels que ceux étudiés ici, mais aussi comme usagers et professionnels des thérapies alternatives (H. Flesch, 2007).

On pourra alors se demander ce qui distingue les ressources exotiques d'autres ressources religieuses ou thérapeutiques. C'est qu'elles résonnent avec les compétences culturelles d'une fraction très spécifique des classes moyennes, surreprésentée dans l'exploration de ces ressources exotiques : la petite bourgeoisie nouvelle (A. Accardo, 2006 : 367-8 ; P. Bourdieu, 1979 : 409-31). Les individus de la petite bourgeoisie nouvelle exercent des professions nouvelles ou rénovées, impliquant la présentation ou la représentation (marketing, publicité, mode, design), la production de bien et de services symboliques (professions médicosociales, thérapeutes, artistes) ainsi que les professions d'animation et de production culturelle. Ces professions sont d'ailleurs souvent occupées par des femmes. La petite bourgeoisie nouvelle est constituée de déclassés, c'est-à-dire de petits bourgeois manquant du capital social qui aurait pu leur permettre de mettre à profit leur fort capital culturel, et d'individus issus des classes dominantes qui n'ont pas acquis les qualifications nécessaires pour s'y maintenir. D'un point de vue culturel, ils cherchent à se distinguer tant des classes inférieures que de celles, culturellement plus conventionnelles, qui leur sont supérieures ; ils partagent une attitude anti-institutionnelle, refusent toutes les classifications et se retrouvent ainsi dans les stratégies d'hérésie et de subversion. Ainsi Pierre Bourdieu (1979 : 429) a vu dans le yoga, le zen, l'anthroposophie ou la bioénergie l'expression « d'un rêve de vol

social, d'un effort désespéré pour s'arracher à la force d'attraction du champ social de gravitation ». La petite bourgeoisie nouvelle constitue donc l'avant-garde culturelle de la société. La production et le contrôle des biens symboliques représentent des enjeux vitaux pour sa reproduction, d'autant que les trajectoires au sein de cette avant-garde culturelle se caractérisent par une grande hétérogénéité et une relative indétermination.

La présentation des ressources religieuses tels le chamanisme, la kabbale ou le soufisme comme étant inclassables et inédites, l'incessante diversification des formes de yoga, permettent aux acteurs de la petite bourgeoisie nouvelle de faire état de leur compétence culturelle, de la renouveler et de maintenir ainsi leur rôle dans la production et la circulation de biens et services symboliques. Un bon exemple est celui de Martine qui souhaite intégrer la kabbale dans sa pratique de thérapeute. Un nombre significatif de personnes que j'ai interviewées travaille comme Martine dans le champ des thérapies alternatives, du coaching et du développement personnel. Il y a donc des transferts très fluides entre leur « chemin spirituel » par la kabbale ou le néo-hindouisme et leur vie professionnelle (constitution d'un réseau de clients et de collaborateurs, utilisation des enseignements). On comprend alors très bien que ces professionnels indépendants explorent continuellement cours et ateliers, mus par le désir de mettre la main sur des techniques qui seraient encore méconnues mais pourtant ancestrales, différentes mais accessibles, et ce, afin de distinguer leurs pratiques professionnelles. Ils évoluent en effet dans les marges du marché du bien-être : tout laisse à penser que ce marché peu régulé et compétitif compte tenu de la diversité croissante de l'offre, donne une grande valeur à la « nouveauté authentique ». On comprend également que cette lutte pour le contrôle de biens culturels et symboliques nouveaux ne puisse conduire les *cultural traders* de la petite bourgeoisie nouvelle à investir et rendre visible un particularisme ethnico-religieux unique ; cela les éloignerait de l'avant-garde qu'ils souhaitent incarner.

## Discussion finale : repenser le bricolage

Pour conclure, cette analyse a des implications importantes pour la compréhension du bricolage. Je ne reviendrais pas ici sur le sens que Claude Lévi-Strauss et Roger Bastide ont donné à ce terme, d'autant que la sociologie des religions a plutôt suivi sa version luckmanienne. Pour Thomas Luckmann (1979 : 136), le bricolage résulte de la perte du contrôle social par les institutions religieuses. De fait, les acteurs sociaux choisiraient et assortiraient librement des ressources symboliques dans des combinaisons personnelles, fondées sur la subjectivité individuelle :

The privatization of individual existence is linked to the privatization of religion in general. As for religious themes one is tempted to say with some exaggeration: anything goes. In the global interpenetration of cultures, a vast – and by no means silent, although perhaps imaginary – museum of values notions, enchantments, and practices

has become available. It has become available “directly” but primarily through the filter of mass media rather than social relations. The choice is determined rather less by social conditions – although evidently they continue to play a kind of screening role – than by individual psychologies.

Les suppositions de T. Luckmann quant au bricolage, c’est-à-dire un éclectisme absolu, un individualisme religieux extrême, et une disponibilité des ressources religieuses prise pour acquise persistent dans la sociologie des religions contemporaine. Par exemple, Tulasi Srinivas (2010 : 179-80) qui écrit sur un terrain proche du mien décrit les disciples de Sai Baba comme élaborant eux-mêmes leur système de croyances et leur identité religieuse. Leur bricolage révélerait alors un goût pour le pastiche, un plaisir de « jouer » avec les ressources symboliques, ainsi qu’une capacité à vivre dans un monde multiculturel, le tout faisant du bricolage une source d’*empowerment* de l’individu. En raison de cette liberté d’appropriation et de combinaison des ressources, André Mary préfère réserver le terme de bricolage aux sociétés traditionnelles, en le caractérisant par un ensemble fini de ressources disponibles et par des précontraintes qui limitent les interprétations et agencements possibles. La société contemporaine en revanche ferait « l’éloge des procédés du collage et s’inscrit explicitement dans une conversion au fragmentaire, à une réalité plurielle et éclatée, consacrant la perte de toutes références aux grands récits unitaires et fondateurs » (A. Mary, 2000 : 194).

Ainsi il semblerait que les individus s’approprient des ressources symboliques diverses avec facilité et même avec un esprit ludique, sans se soucier du sens premier de ce qu’ils empruntent. Ce n’est pas le cas : les acteurs sociaux expriment certes une attirance vis-à-vis du lointain et de l’étrange, mais tout en étant réfractaires aux langages, rituels et particularismes. Bien entendu, la dérégulation du champ religieux explique en partie leur appropriation sélective, pragmatique et à court terme de divers enseignements, mais c’est aussi en raison de leur ambivalence profonde vis-à-vis de ceux-ci. A. Mary a raison de dire que ces collages font partiellement fi du sens original des ressources nouvellement appropriées, mais cela ne signifie pas une indifférence au sens et à l’altérité, bien au contraire : la popularisation des ressources exotiques suppose leur domestication de manière à ce qu’elles deviennent familières et appropriables. Ce, justement, parce que la différence importe en ce qu’elle dérange. Cette nécessaire domestication de l’altérité souligne que le collage postmoderne est peut-être plus travaillé voire contraint que ce qu’A. Mary suggère, et ici je converge avec les analyses de F. Champion (2004 : 61, 62). Celle-ci a en effet exprimé son désaccord avec l’anthropologue, ayant elle-même approché la nébuleuse mystique-ésotérique comme « un milieu doté d’une homogénéité suffisante » et d’« un corps de signification intégré » lui ayant permis d’en établir un « idéal-type ». Toutefois, A. Mary (1994 : 93) souligne à juste titre la différence fondamentale entre les syncrétismes traditionnels et les « collages » contemporains : dans les premiers, l’introduction de nouveaux éléments est conditionnée par un contexte colonial qui a institué une hiérarchie des valeurs structurant les combinaisons possibles. C’est en quelque sorte l’inverse

qui se joue dans le cas du bricolage contemporain puisque, nous l'avons vu, l'appropriation de ressources exotiques suppose souvent de se sentir (et d'être) autorisé à investir la religion de l'autre dans les termes qui nous conviennent.

Les analyses du bricolage contemporain surestiment l'éclectisme du bricolage en prenant pour acquise la disponibilité des ressources symboliques – les références à la globalisation et aux médias telles que celles faites par T. Luckmann ont souvent peu de vertus explicatives. Tout d'abord, toute religion n'est pas appropriée. Celles qui le sont sous une forme idéalisée reflètent des rapports culturels tout à fait spécifiques impliquant l'Europe et ses altérités, souvent dans des contextes d'exploration et de colonisation (le bricolage est donc moins un fait personnel et apolitique qu'on ne le pense). De plus, ces ressources ne sont pas disponibles mais *mises à disposition* par des processus de domestication qui réduisent considérablement l'hétérogénéité des ressources symboliques en présence. La neutralisation des particularismes et la psychologisation des ressources symboliques contribuent à leur homogénéisation. Il y a de ce point de vue une cohérence considérable du bricolage : malgré leurs racines différentes, les ressources religieuses exotiques deviennent des outils de développement personnel relativement similaires, transmis dans le cadre convenu du cours ou du stage. Cette standardisation facilite le passage des uns aux autres : encore une fois, cela ne suggère pas que les acteurs sociaux soient indifférents aux différences, mais que les dissemblances entre cours sur la kabbale ou le *védanta* ne sont pas aussi importantes qu'on pourrait le croire. En conséquence, les trajectoires religieuses sont elles-mêmes moins hétéroclites qu'il n'y paraît. Non seulement les enseignements convergent dans leur mode de transmission et leur *ethos*, mais les incursions dont ils font l'objet constituent une quête relativement cohérente et constante pour les « chercheurs spirituels » qui s'y adonnent. Le devoir de « travailler sur soi » et de se réaliser, la responsabilité individuelle de sa destinée, les aspirations à devenir quelqu'un d'ouvert, de résilient et de confiant sont d'une infinie banalité parmi les bricoleurs. Plutôt qu'un nomadisme, leur trajectoire religieuse ressemble donc à une *formation continue* et ce, d'autant plus pour les thérapeutes, coachs ou « maîtres spirituels » que l'on trouve en proportion non négligeable.

À propos du bricolage, Danièle Hervieu-Léger (1999 : 69) écrit que « dans le domaine de la religion comme ailleurs, la capacité de l'individu à élaborer son propre univers de normes et de valeurs à partir de son expérience singulière tend à s'imposer... au delà des efforts régulateurs des institutions ». Le bricolage contemporain me semble au contraire structuré par des normes et des pressions exercées sur les acteurs sociaux où le travail sur soi, le développement de son potentiel, de son autonomie et de sa flexibilité constituent des impératifs – et le fait qu'ils soient désirables et désirés ne change rien à la dimension normative de la « réalisation de soi ». Il faut voir ici une nouvelle forme de gouvernance des individus, fondée sur la participation active de ces derniers à leur propre

régulation (N. Rose, 1999) et les exigences de flexibilité du capitalisme dans sa forme néolibérale (D. Harvey, 1990). Voir dans l'exploration de multiples ressources religieuses et thérapeutiques une émancipation de l'individu par rapport aux contraintes sociales révèle selon moi une sous-évaluation de l'intériorisation des normes qui caractérise l'individualisme contemporain. Les individus revendiquent bien un « droit au bricolage » (D. Hervieu-Léger, 1999 : 69), mais comme le dit très bien la métaphore de Marcelo Otero (2003 : 29) qui remet en question l'autonomie individuelle dans le champ de la santé mentale,

[D]u point de vue de la régulation des conduites des sujets... il est secondaire que l'individu au volant de sa voiture boucle sa ceinture de sécurité « de lui-même » parce qu'il se conçoit comme un être responsable qui « prend en main » la gestion préventive de sa sécurité... ou, au contraire, parce qu'il est contraint de se plier à une norme spécifique. Ce qui importe réellement, c'est qu'il le fasse.

D. Hervieu-Léger (2001 : 127) et A. Mary (2005 : 286) reconnaissent au passage l'aspect normatif de l'individualisme religieux, mais peut-être sans mesurer à quel point celui-ci limite, paradoxalement, la nature personnelle des bricolages.

Le bricolage ne génère pas des patchworks uniques à chacun, aussi parce qu'il est en partie structuré par le genre et la classe sociale. Tout d'abord, les bricoleurs sont plus souvent des bricoleuses (R. Campiche 1997 : 346). L'accent, dans les milieux religieux et thérapeutiques alternatifs, sur le contrôle de ses émotions et de ses attitudes, la valorisation de l'ouverture à l'autre, résonnent avec la quête de réalisation dans la sphère privée, plus explicitement recherchée par les femmes, mais aussi avec les professions qu'elles occupent plus souvent dans les secteurs éducatifs, thérapeutiques, médicosociaux, artistiques et culturels, et enfin avec leur « travail émotionnel » en général. Dans l'ensemble, la maîtrise des émotions représente un atout dans la vie sociale et professionnelle des classes moyennes que l'on retrouve impliquée de manière massive dans les dits bricolages. Enfin, la propension à explorer des enseignements d'origines diverses s'explique par la position sociale qu'un nombre significatif de « chercheurs spirituels » occupe dans la production et la circulation de biens et services symboliques. Le bricolage avec des ressources exotiques contribue alors à un capital culturel qui est vital à leur réussite professionnelle. Il y a peut-être des accès inégaux aux ressources symboliques (D. Hervieu-Léger, 2005 : 298), mais on ajoutera que prendre possession de ces ressources, savoir choisir « les bonnes », et savoir « en jouer » socialement supposent des prédispositions qui sont intimement liées à la classe sociale (B. Skeggs, 2004). Dans cette perspective, on peut penser que comme pratique de reproduction sociale, ce bricolage est une forme d'*empowerment*, c'est-à-dire pour ceux qui ont la capacité et la légitimité de s'y investir.

Véronique ALTGLAS  
Queen's University Belfast  
v.altglas@qub.ac.uk



## Bibliographie

- ACCARDO Alain, 2006, *Introduction à une sociologie critique*, Marseille, Agone.
- ALTGLAS Véronique, 2014, *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*, New York, Oxford Univ. Press.
- APPADURAI Arjun, 1986, *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- ATKINSON Jane, 1992, « Shamanism Today », *Annual Review of Anthropology*, n° 21, p. 307-330.
- BAUMANN Martin, 2001, « Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective », *Journal of Global Buddhism*, 2, p. 1-43.
- BECKFORD James, 1984, « Holistic Imagery and Ethics in New Religious and Healing Movements », *Social Compass*, 31, p. 259-272.
- BLAU Joseph Leon, 1965, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, Kennikat Press.
- BOURDIEU Pierre, 2002, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- , 1979, *La distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- CAMPICHE Roland, 1997, « Femmes et religion : identité spécifique ou identité construite ? » in Lautman F. (éd.), *Ni Ève ni Marie*, Genève, Labor et Fides, p. 329-350.
- CHAMPION Françoise, 2004, « Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà », *Recherches sociologiques*, XXXV, p. 59-77.
- , 1990, « La nébuleuse mystique-ésotérique : orientation psycho-religieuse des courants mystiques et ésotériques contemporains », in Champion F., Hervieu-Léger D. (éds.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, p. 17-69.
- COLEMAN John, 2001, *The New Buddhism: the Western transformation of an Ancient Tradition*, New York, Oxford Univ. Press.
- CORNILLE Catherine, 2000, « New Japanese Religions in the West: between Nationalism and Universalism », in Clarke P. B. (éd.), *Japanese New Religions in Global Perspective*, Londres, Routledge, p. 10-34.
- FLESCH Hannah, 2007, « Silent Voices: Women, Complementary Medicine, and the Co-option of Change », *Complementary Therapies in Clinical Practice*, 13 (3), p. 166-173.
- FOSTER Stephen, 1982, « The Exotic as a Symbolic System », *Dialectical Anthropology*, 7 (1), p. 21-30.
- HAENNI Patrick, VOIX Raphaël, 2006, « God by all Means: Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie », in van Bruinessen M., Howell J. D. (éds.), *Sufism and the "Modern" in Islam*, Londres, Tauris, p. 241-256.
- HAMAYON Roberte, 1995, « Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études Mongoles et Sibériennes*, 26, p. 155-190.
- HARVEY David, 1990, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
- HASSOUN Jean-Pierre, RAULIN Anne, 1995, « Homo exoticus », in Bessis S. (éd.), *Mille et une bouches. Cuisines et identités culturelles*, Paris, Autrement, p. 119-130.
- HERMANSEN Marcis, 2004, « What's American about American Sufi movements? », in Westerlund D. (éd.), *Sufism in Europe and North America*, Londres, Routledge, p. 36-64.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2005, « Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass*, 52 (3), p. 295-308.
- , 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- , 1999, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.

- HOCHSCHILD Arlie, 1983, *The Managed Heart*, Berkeley, Univ. of California Press.
- HOURMANT Louis, 1995, « Les nouveaux mouvements religieux japonais en France entre laïcisation et euphémisation du sacré », *Social Compass*, 42 (2), p. 207-220.
- HUGGAN Graham, 2001, *The Postcolonial Exotic*, Londres, Routledge.
- HUTTON Ronald, 1999, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, New York, Oxford Univ. Press.
- IDEL Moshe, MALKA Victor, 2000, *Les chemins de la Kabbale*, Paris, Albin Michel.
- ILLOUZ Eva, 2008, *Saving the Modern Soul*, Berkeley, Univ. of California Press.
- JONES Kenneth, 1989, *Socio-religious Reform Movements in British India*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- LINDQUIST Galina, 1997, *Shamanic Performances on the Urban Scene*, Stockholm, Gotab.
- LUCKMANN Thomas, 1979, « The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies », *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, p. 121-137.
- MARY André, 2005, « Métissage and Bricolage in the Making of African Christian Identities », *Social Compass*, 52 (3), p. 281-294.
- , 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.
- , 1994, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage moderne », in Laburthe-Tolra P. (éd.), *Roger Bastide ou le « réjouissement de l'abîme »*, Paris, L'Harmattan, p. 85-98.
- OBADIA Lionel, 1999, *Bouddhisme et Occident*, Paris, L'Harmattan.
- OBEYESEKERE Gananath, 1970, « Religious symbolism and political change in Ceylon », *Modern Ceylon Studies*, 1 (1), p. 43-63.
- OTERO Marcelo, 2003, *Les règles de l'individualité contemporaine : santé mentale et société*, Canada, Presses de l'Univ. Laval.
- PASI Marco, 2010, « Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society », in Huss B. et al. (éds.), *Kabbalah and Modernity*, Leiden, Brill, p. 151-166.
- PHILIPPON Alix, 2014, « De l'occidentalisation du soufisme à la réislamisation du *New Age* ? *Sufi Order International* et la globalisation du religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, consulté le 02 juin 2014, URL : <http://remmm.revues.org/8487>
- ROOT Deborah, 1995, *Cannibal Culture*, Boulder, Westview Press.
- ROSE Nikolas, 1999, *Powers of Freedom*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- SAID Edward, 1997, *L'orientalisme*, Paris, Les Éditions du Seuil.
- SHARF Robert, 1995, « The Zen of Japanese Nationalism », in Lopez D. (éd.), *Curators of the Buddha*, Chicago, Univ. of Chicago Press, p. 107-160.
- SKEGGS Beverley, 2004, *Class, Self, Culture*, Londres, Routledge.
- SRINIVAS Tulasi, 2010, *Winged Faith*, New York, Columbia Univ. Press.
- TODOROV Tzvetan, 2001, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.
- URBAN Hugh, 1999, « The Extreme Orient: the Construction of "Tantrism" as a Category in the Orientalist Imagination », *Religion*, 29, p. 123-146.
- WESTERLUND David, 2004, « The Contextualisation of Sufism in Europe », in Westerlund D. (éd.), *Sufism in Europe and North America*, Londres, Routledge, p. 13-35.

## Exotisme religieux et bricolage

*Cet article propose d'utiliser notion d'exotisme religieux afin d'analyser au mieux la dissémination des ressources religieuses « autres » dans les sociétés contemporaines et la relation que les acteurs sociaux entretiennent avec ces ressources. Il s'attachera aussi à montrer que cet outil conceptuel permet de reprendre les analyses qui ont été faites des bricolages composés de ressources symboliques variées, et en particulier d'en saisir les logiques culturelles et sociales. En effet, on a peut-être trop souvent surestimé l'éclectisme des combinaisons élaborées par les acteurs sociaux, pris pour acquise la disponibilité des ressources religieuses en présence et manqué de comprendre l'individualisme religieux de manière satisfaisante.*

Mots-clés : exotisme, bricolage, individualisme, néo-hindouisme, kabbale.

## Religious Exoticism and Hybridity

*This article suggests that the notion of religious exoticism allows us to analyse better the diffusion of "other" religious resources in contemporary societies as well as the type of engagement individuals develop with the cultural and religious otherness. It will also try to show that this conceptual tool allows to further the analyzes that have been made about the forms of hybridity that combine diverse symbolic resources, and in particular to grasp its cultural and social logics. Indeed, the understanding of hybridity with foreign religions has sometimes over-estimated its eclecticism, taken for granted the availability of religious resources, and misunderstood religious individualism.*

Key words: exoticism, hybridity, individualism, neo-Hinduism, Kabbalah.

## Exotismo religioso y bricolaje

*Este artículo se propone utilizar el concepto de exotismo religioso con el objetivo de analizar de mejor manera la difusión de los recursos religiosos "otros" en las sociedades contemporáneas, así como el tipo de relación que los individuos desarrollan con estos recursos. Este artículo buscará también demostrar que esta herramienta conceptual permite promover análisis que han sido realizados respecto a las formas de bricolaje que combinan diversos recursos simbólicos y, en particular, comprender su sentido cultural y social. En efecto, se ha sobreestimado a menudo el eclecticismo de las combinaciones elaboradas por los actores sociales, dando por sentada la disponibilidad de los recursos religiosos aparentes, y se ha fallado en la comprensión del individualismo religioso de manera satisfactoria.*

Palabras clave: exotismo, bricolaje, individualismo, neo-hinduismo, cábala.